

LA MENTE Y LA VERDAD: MITOPOÍESIS FILOSÓFICA SEGÚN R. RORTY

W. R. DARÓS.

RESUMEN

Mente y verdad, según Rorty, resultan ser una mitopoética creación de los filósofos, signados por la filosofía de Platón, conceptos que se han convertido casi en sagrados. La resistencia a cambiar estos conceptos es tan grande que solo cabe abandonarlos o esperar que se mueran los que los sostienen en vigencia. Como Aristóteles “dedicó su vida a arrojar agua fría sobre las extravagancias metafísicas de sus predecesores”, Rorty lo hace con todos los suyos. Incluso los filósofos, después de Darwin, Wittgenstein y Strawson, aunque reconocen que “no hay nada más que el organismo humano”, siguen manteniendo la distinción entre lo mental y lo físico. Rorty abandona estas distinciones, los intentos de fundamentar y la idea platónica del conocimiento como representación, y con ello se abandona la idea de verdad. Eso que llamamos conocimiento no es más que una práctica (no una representación) cultural: un hacer acompañado de creencias. Mas ¿no se traslada ahora el problema a justificar las creencias? Y en este caso, ¿es suficiente el criterio de la práctica, de la utilidad de las creencias en un conjunto democrático?

ABSTRACT

According to Rorty, mind and truth are a mythopoetic creation of philosophers, marked by Plato's philosophy, concepts that have become almost sacred. There is such a strong resistance to change these concepts, that the only possibility is either to abandon them or to wait until those who support them pass away. Following Aristotle who “devoted his life to pour cold water on the metaphysical extravagances of his predecessors”, Rorty does the same with his own predecessors. Even though after Darwin, Wittgenstein and Strawson, philosophers acknowledge that “there is nothing else but human organism”, they still preserve the differentiation between the mental and the physical. Rorty abandons this distinction, the attempts to be well grounded, and the Platonic idea that knowledge is representation, and as a consequence the idea of truth is abandoned. What we call knowledge is nothing but a cultural practice (not a representation): it is doing accompanied by beliefs. But does not now the problem move to the need to justify beliefs? If so, is the criteria of practice, of the usefulness of beliefs in a democratic group enough?

La invención filosófica de la mente según R. Rorty

1. Richard Rorty ha nacido en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Pasó luego a ejercer la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford. Después de transitar un período en lo que podríamos llamar una Filosofía del Giro Lingüístico, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno.

“Me encontré regresando a Dewey. Dewey me parecía ahora un filósofo que había aprendido todo lo que Hegel tenía que enseñar sobre cómo evitar eternidad y certeza, mientras lograba inmunizarse contra el panteísmo al tomar a Darwin con seriedad”¹.

Pues bien, en este contexto, Rorty estima que la concepción de lo que es la mente y de la verdad está signada, en la filosofía occidental, por la concepción que de ella se hicieron los griegos, en especial, Platón y Aristóteles. Ellos realizaron una invención o fabricación (ποίησις) que se convirtió en un mito (μῦθος: palabra sacralizante) filosófico y cultural². Según ellos, los *hombres* se distinguen de los animales porque pueden *conocer*; mientras que *los animales solo sienten* y se adaptan al ambiente siguiendo a sus sentimientos. De este modo, el hombre estima que él tiene un lugar privilegiado en la naturaleza.

“Platón y Aristóteles sugirieron que los animales vivían en el mundo de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y que, por ello, no eran capaces de conocer, porque el conocimiento consiste en ir más allá de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y llegar a la realidad. Pero los humanos hacemos algo muy distinto de adaptarnos a las condiciones cambiantes del entorno, porque podemos saber: podemos representar

¹ RORTY, R. *Trotsky y las orquídeas silvestres* en RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 37.

² Cfr. FRANFORT, H. Y otros. *El pensamiento prefilosófico*. México, F.C.E., 1993, p. 15. VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1995, p. 360-364. GUSDORF, G. *Mito y metafísica*. Bs.As., Nova, 1960. ELIADE, M. *Mito y realidad*. Barcelona, Guadarrama, 1983.

con precisión las naturalezas intrínsecas e inalterables de las cosas que nos rodean”³.

Rorty estima que estas interpretaciones filosóficas han sido erróneas. Así como estamos fácilmente dispuestos a admitir que los grandes científicos del pasado se han equivocado, debiéramos estar dispuestos a aceptar que estos filósofos ignoraron lo que era la mente humana. “Aristóteles desdichadamente ignoraba que no existen cosas tales como las esencias reales, o Leibniz que Dios no existe, o Descartes que la mente no es sino el sistema nervioso central en una determinada descripción alternativa”. Vacilamos en publicar estos errores porque -sostiene Rorty- tenemos colegas que también ignoran estos hechos, y a quienes cortésmente no caracterizamos como “ignorantes”, sino como personas que “sustentan concepciones filosóficas diferentes”⁴.

Ante tales concepciones erróneas -en particular, la concepción de la mente en la antigüedad, que ahora nos ocupa- no es necesario, según Rorty, emplear mucho tiempo en argumentar contra ellas. Ante ciertos problemas solo cabe abandonarlos o esperar que se mueran los que los sostienen en pie. Al filósofo pragmático y posmoderno le es suficiente narrar la historia de cómo han surgido esos problemas y -empleando un nominalismo metodológico- cambiar de lenguaje⁵.

2. En la antigüedad, parecía ser algo de sentido común hablar de cuerpo y alma (alma simple la que anima; y cuerpo lo animado). En consecuencia, Platón distinguió dos formas esenciales de ser: la material (el cuerpo) y la espiritual (el alma). Distinguió, por una parte, el ojo del cuerpo, y por otra, el ojo de la mente (al que llamó nous”: pensamiento, intelecto, perspicacia), y este ojo de la mente es lo que separa a los hombres de las bestias. Hasta Aristóteles,

³ RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 77. Cfr. BOBURG, F. *La rehabilitación ontológica de la percepción en Revista de Filosofía*, 1995, n. 83, p. 117-136. RESTAINO, F. *Filosofía e post-filosofía in America: Rorty, Bernstein, Mac Intyre*. Milano, Franco Angeli, 1990. MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.

⁴ RORTY, R. *La historiografía de la filosofía: cuatro géneros* en RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge, University Press, 1984. RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 70.

⁵ RORTY, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967. RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 67, 96, 112, 163. WATZLAWICK, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990.

que -según Rorty- “dedicó su vida a arrojar agua fría sobre las extravagancias metafísicas de sus predecesores”, admitió que había un cierto intelecto separable del cuerpo, capaz de abstraer lo universal de lo material, sin convertirse en algo concreto o material. El intelecto, como ojo de la mente, interioriza lo universal de las cosas (generando conocimientos, ideas), como el ojo corporal interioriza los colores. La *mente* se ha convertido en un mito, aunque fue creado por los filósofos y no es para nada una exigencia de la naturaleza humana, pues no existe tal naturaleza. Esta metáfora del “ojo de la mente” se ha apoderado de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental. De ella deriva la concepción del conocer como contemplación de verdades universales o teoría (theoría).

Descartes continuó y profundizó esta distinción y la pensó como *dos sustancias*. Atribuyó al alma todo lo interior y el *examinar* lo interior que tiene sede en un sujeto simple: los pensamientos, las imaginaciones, las creencias, los deseos, las alucinaciones, reservando para el cuerpo la característica de no ser simple, sino tener una extensión en el espacio (partes y más partes). Se puede afirmar que Descartes ha sido el que inventó la concepción moderna de la mente: “Tal invención nos proporcionó la idea de las representaciones internas”⁶. La “mente” es, pues, una creación poética: es *mitopótesis* cultural, producto de la cultura o cultivo de los filósofos.

“En Aristóteles el entendimiento no es un espejo examinado por un ojo interior. Es al mismo tiempo espejo y ojo en una cosa. La imagen de la retina es *ella misma* el modelo para el ‘entendimiento que se convierte en todas las cosas’, mientras que, en el modelo cartesiano, el entendimiento *examina* entidades que tienen como modelo a las imágenes de la retina... En la concepción cartesiana -que llegó a ser la base de la epistemología ‘moderna’- lo que hay en la ‘mente’ son *representaciones*”⁷.

Pero fue en particular Locke quien se preocupó por verificar esas creaciones poéticas de las representaciones internas causadas por las impresiones, buscando un fundamento en los sentidos para que ellas resultaran verdaderas, como veremos más adelante.

Mas esta pretensión de fundar el valor de los conocimientos de la mente en las sensaciones o en los objetos de las sensaciones, que dejan sus impresiones, lleva al *escepticismo*, pues las sensaciones son subjetivas.

⁶ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 135.

⁷ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 50. Cfr. RORTY, R. *Contemporary Philosophy of Mind en Synthese*, 1982, n° 53, p. 332-348.

3. Esta concepción de la mente perduró, con algunos matices, hasta la época moderna. El filósofo Kant, queriendo salvar a la filosofía del subjetivismo que implicaba el empirismo (según el cual el conocimiento de las cosas depende de nuestros sentidos y lo que una persona siente no lo siente igualmente otra), postuló la existencia, en cada hombre, de una *inteligencia* con categorías que no dependían del mundo sensible (categorías como la relación sustancia-accidente, causa-efecto, etc.) y de una razón (con las ideas trascendentales de alma, mundo, Dios). Con estas categorías, los hombres se pueden representar mentalmente las cosas.

En este contexto, lo mental es temporal (los actos de pensar están regidos por el tiempo, pero no se hallan en un espacio, de modo que las ideas no ocupan un lugar en la mente). Pero lo inmaterial -lo que está más allá de los sentidos, lo misterioso- no es ni espacial ni temporal.

“Esto parece ofrecernos una distinción triple muy clara: lo físico es espacio-temporal; lo psicológico es no-espacial pero temporal; lo metafísico no es ni espacial ni temporal”⁸.

4. El dualismo, platónico primero y cartesiano después, no solo pervivió en Kant, sino incluso en nuestro siglo. Los filósofos, después de Darwin, Wittgenstein y Strawson, aunque reconocen que “no hay nada más que el organismo humano”, siguen manteniendo la distinción entre lo mental y lo físico. Son neodualistas. Les parece que esta distinción es insuperable con los solos medios empíricos. No obstante, no desean ser metafísicos. “Suelen mostrarse descontentos ante la idea de un método de tener conocimiento del mundo que sea anterior a la ciencia empírica”. Pero, por otro lado, les parece que esta forma empírica de conocer no dice lo suficiente para hablar del conocimiento humano⁹.

Ante tal disyuntiva, los filósofos del lenguaje, en el S:XX, admitieron que hablaban de lo mismo (del organismo humano) pero con descripciones alternativas.

⁸ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 28. Cfr. ASHER, L. *Heidegger, Rorty and Possibility of Being* en MERILL, R. (Comp.) *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington D.C., Maisonneuve Press, 1988. DARÓS, W. Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia en *Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229.

⁹ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 26. Cfr. SERRANO GARCÍA, M. *Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty* en *Isegoría*, 8, 1993, p. 162-179. PETIT, J-L. *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris, Éditions du Cerf, 1996.

Rorty cree que no es útil (y Rorty es un pragmático, de modo que la utilidad es lo que da valor a las cosas) “hacer de la no-espacialidad el criterio de los estados mentales”. Aunque la idea de estado mental sea oscura, no podemos recurrir a algo más oscuro (como es lo mental) para aclararlo.

5. Richard Rorty parte asumiendo otra concepción de la mente. Él ha *abandonado expresamente lo mental*. Su concepción de la mente es pensada dentro de la concepción darwinista de la vida¹⁰. La mente es entonces la conducta habilidosa que tiene un organismo para sobrevivir en la lucha por la existencia. En esta concepción no hay una diferencia de esencia o de ser entre los animales y los hombres: solo existe entre ellos una diferencia de grado, dada la mayor complejidad que se manifiesta en la conducta del hombre.

“La evolución cultural se desarrolla sin ruptura a partir de la evolución biológica. Desde un punto de vista evolutivo, no hay ninguna diferencia entre los gruñidos y los tratados filosóficos, salvo la complejidad. Pero la diferencia entre los animales que utilizan lenguaje y los animales mudos y las amebas, y la diferencia entre las culturas que no se involucran en una deliberación moral consciente, colectiva, y las que lo hacen, es tan importante y tan obvia como siempre lo fue, aunque se trate de una diferencia de grado”¹¹.

6. En general, los filósofos, al pensar qué era la mente humana, han buscado algo profundo que la fundamente. Unos hallaron este fundamento en el ser, otros en la naturaleza humana, otros en ideas a priori o innatas, otros en fuerzas subyacentes. Platón y Marx, por ejemplo, como lo viera K. Popper, tienen algo en común: “Ambos creían que comprendían las fuerzas subyacentes que determinaban los destinos de las comunidades humanas”. Platón estimaba que había una idea del bien que servía de guía a los hombres; Marx creía que los que poseen las fuentes y los medios de producción establecen las pautas de la conducta política, social, moral.

Rorty, como los posmodernos, propone abandonar la idea de “fundamentar”.

¹⁰ Cfr. RORTY, R. *Dewey between Hegel and Darwin* en ROSS, D. (Comp.) *Modernism and the Human Sciences*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.

¹¹ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O.C., p. 81. Cfr. MARTÍNEZ FREIRE, P. *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona. Gedisa, 1995. FAERNA, A. *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996. DANALDSON, M. *Una exploración de la mente humana*. Madrid, Morata, 1996. LIVERTASEMPIO, O. *Cognitive development and theories of mind in European Journal of Psychology of Education*, 1996, nº 1, p. 3-25.

“Espero que podamos aprender a arreglárnoslas sin la convicción de que hay algo profundo -el alma humana, la voluntad divina, o el curso de la Historia- que provee un sustento sólido para la elaboración de grandes teorías”¹².

Rorty se siente cada vez más inclinado a abandonar preguntas de este tipo ¿Cómo es nuestra naturaleza? Para remplazarla por ¿Qué podemos hacer nosotros mismos? Rorty se siente cada vez menos inclinado a buscar una guía en la ontología (en lo que son o deben ser las cosas) o en la historia. La historia solo nos indica que somos extraordinariamente maleables. “Ya comenzamos a considerarnos un animal flexible, proteico, cambiante, y ya no un animal racional o animal cruel”¹³.

7. Rorty no cree que haya una naturaleza humana universal, ni una mente humana con una capacidad común a todos los hombres. Rorty estima que “lo mental” es una invención filosófica, es el resultado de dominar un determinado vocabulario técnico propio de los filósofos; pero que “no tiene ninguna utilidad fuera de los libros de filosofía”¹⁴.

De la concepción rortiana de la mente podemos pasar ahora a considerar los “estados mentales”. Para Rorty, no existe algo así como “estados mentales”, ideas, representaciones. No obstante, los hombres los inventaron, les dieron un nombre, creen que existen y hablan de ellos.

“Si expulsamos de la mente las representaciones, los estados intencionales, nos quedamos con algo que se parece al problema de la relación entre la vida y la no-vida, más que al problema mente-cuerpo”¹⁵.

¹² RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. – SHUTE. St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112- 134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 85. TELL, E. *La filosofía de Richard Rorty en Docencia, ciencia y tecnología*, 1996, n. 11, p. 61-88. JUGO BELTRAN, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty en Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.

¹³ RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O.C., p. 62. Cfr. COMAY, R. *Interrupting the Conversation: Notes on Rorty en Telos*, 1986, nº3, p. 119-131. THIEBAUT, C. *Modernidades sin fundamento en La Balsa de la Medusa*, 1989, nº 9. ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. Barcelona, Anthropos, 1992.

¹⁴ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 29. Cfr. SCHWANENFLUGEL, P. et al. *Developing Theories of Mind: Understanding Concepts and Relations between Mental Activities en Child Development*, 1994, vol. 65, n. 6, p. 1546-1563. GARDNER, H. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona, Paidós, 1988.

¹⁵ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 30. Cfr. MELOT, A. – HOUDÉ, O. *Categorization and theories of mind: the case of the appearance/reality distinction en Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1997, 17(1), p. 71-93.

8. Rorty establece las siguientes categorías con las que desea se distinga lo mental-representacional, que es una característica típica de los pensamientos, por oposición a otras formas de no mental-representacional.

	Con propiedades fenoménicas.	Fenoménicas sin propiedades.
Intencional. → Representacional.	Pensamientos que ocurren, imágenes mentales.	Creencias, deseos, intenciones.
No-intencional. No-representacional. →	Sensaciones, primarias, por ejemplo, los dolores y lo que tienen los bebés cuando ven objetos de colores.	"Lo meramente físico".

Las creencias, deseos e intenciones, poseen un "parecido de familia" con los pensamientos; pero no son pensamientos, porque *no representan*. En la concepción de Rorty, lo que ha caracterizado al pensamiento, por la influencia principalmente de Platón y de Kant, ha sido su capacidad para conocer representando. Algo es *fenoménico* cuando se hace manifiesto con las palabras. Algo es *intencional* cuando, con él, el hombre tiene una conducta que se dirige a algo, tiende a algo mediante una creencia.

"Las palabras hacen que los pensamientos sean fenoménicos; y los colores y las formas hacen que lo sean las imágenes; sin embargo, ambos son de algo en el sentido intencional requerido. Si de repente me digo a mí mismo en silencio: "Dios mío, me he dejado la cartera en aquella mesa de café de Viena", o si tengo una imagen de la cartera encima de la mesa, entonces estoy representando Viena, la cartera, la mesa, etc. -los tengo todos en cuanto objetos intencionales" ¹⁶.

En resumen, Rorty estima: a) que la concepción occidental de la mente humana es una invención cultural, con el respaldo de una larga tradición en su formulación filosófica; b) que sería conveniente no seguir formulando la pregunta acerca de qué nos distingue de los animales; ni seguir buscando una naturaleza ahistórica profunda de los seres humanos; c) "porque mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico que determina lo correcto -un poder llamado verdad o racionalidad- no podremos dejar atrás el fundamentalismo" ¹⁷.

¹⁶ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 31. Cfr. WERTSCH, J. *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la Acción Mediada*. Madrid, Visor, 1993. WERTSCH, J. *Vigotsky y la formación social de la mente*. Barcelona, Paidós, 1988.

¹⁷ RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 69.

El ser humano es un “animal flexible”; es racional no en un sentido fuerte, basando su racionalidad en la no contradicción de las ideas y argumentos; sino en el sentido más débil de “construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible”¹⁸.

En resumen, la mente humana, pensada como una facultad o razón con un poder de acceso privilegiado a la realidad, es una invención de los filósofos que se ha convertido en un mito. En su lugar, Rorty nos propone:

“Concibamos la mente humana como una trama de creencias y deseos: una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas actitudes oracionales”¹⁹.

La invención del conocimiento como representación

9. Rorty estima que la función de *representar* (esto es, de imágenes, oraciones o creencias cuyas partes se pueden poner en correlación de uno a uno con partes de la cosa representada²⁰), atribuida a la mente, es una terminología y una función inventada por los filósofos; pero no es real. Ni el lenguaje ni el pensamiento tienen nada que ver con representar: ellos son herramientas. “Ninguna oración es una representación de nada”²¹. Rorty se dice antirrepresentacionista (pero no idealista):

“Jamás, afirma, hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente”²².

La representación es una invención que tiene raíces platónicas; mas fue luego asumida como una herencia por todo el pensamiento occidental. Se creía

¹⁸ RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 64. Cfr. DARÓS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. FORNARI, A. *Racionalidad comunicativa y democracia viva* en revista *Tópicos* (Santa Fe), 1993, n. 1, p. 102-144. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994.

¹⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 131.

²⁰ RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos, 3*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 130 nota 29; cfr. p. 129.

²¹ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 125 nota 16. Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999, p. 23-45.

²² RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 117, 127.

que se conocía un objeto; que conocer era una relación entre un sujeto y el objeto conocido.

“El conocimiento era una relación entre personas y objetos, más que entre personas y proposiciones. Dada esta imagen, tiene sentido la idea de un examen de nuestra ‘facultad de entender’, como lo tiene la idea de que está capacitada para ocuparse de algunas clases de objetos y no de otras. Todavía tiene más sentido si se está convencido de que esta facultad se parece algo a una tablilla de cera sobre la que los objetos dejan *impresiones*, y si se piensa que ‘tener una impresión’ es en sí mismo *conocer* más que tener un antecedente causal del conocer”²³.

Fue el filósofo John Locke, como se sabe, el que consideró que el conocimiento en su inicio es una percepción que nos pone en contacto directo con las cosas sensibles particulares²⁴. Luego Hume llamará *idea* a la *tenue imagen de las impresiones*²⁵. El error de Locke se halló en confundir los elementos del conocimiento (las proposiciones) con las condiciones fisiológicas del conocer. Por ello, Locke describió una idea como una impresión grabada en la mente. Esta metáfora, tomada de Aristóteles, de la impresión sensorial, atribuida a la mente (pensada como una tablilla encerada en la cual se escribían las letras: *Tabula rasa* -ὡςπερ ἐν γραμματεῖω- *in qua nihil scriptum est*²⁶), se convirtió en la base del sistema filosófico de Locke.

Para Locke, las impresiones eran el respaldo que hacía ciertas las verdades que se perciben. La impresión sensorial era directa e inmediatamente percibida por la mente, como si esta fuese un ojo mental.

“Mientras Aristóteles no había tenido que preocuparse por el Ojo de la Mente, creyendo que el conocimiento era la *identidad* de la mente con el objeto conocido, Locke no disponía de esta alternativa. Como para él las

²³ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 136. Cfr. “The first capacity of human intellect is that the mind is fitted to receive the impressions made on it”. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Collegated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser. New York, Dover, 1947, L. II, c. I, n. 24.

²⁴ “First, our senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them... This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call SENSATION”. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. O.c., L. II, c. I, n. 3.

²⁵ “By *ideas* I mean the faint images of these (impressions)”. HUME, D. *A treatise of Human Nature*. London, Collins, 1962, L. I, Parte I, Sec. I, p. 45.

²⁶ ARISTOTELES. *Periv yuch'*, L. III, c. IV, n. 430 a. Cfr. DANALDSON, M. *Una exploración de la mente humana*. Madrid, Morata, 1996.

impresiones eran *representaciones*, necesitaba una facultad que fuera *consciente* de las representaciones, una facultad que *juzgara* las representaciones y no simplemente las *tuviera* -juzgara que existían, o que eran fiables, o que tenían tales-y-tales relaciones con otras representaciones”²⁷.

Kant retomó el problema e intentó separar lo sensible (que es subjetivo) de lo inteligible (que debe ser objetivo). Estimó que conocer era una elaboración entre dos partes: las formas inteligibles, puestas a priori por la mente en el acto de conocer; y otra parte dada por los sentidos. Ambos componentes nos daban el conocimiento de la realidad. El conocimiento, según Kant, no se daba en forma directa, por un contacto inmediato con la realidad. La realidad, directamente sentida, sin las formas de conocer, era ciega: “Las intuiciones sin los conceptos son ciegas”. De este modo, Kant pensó que conocer era tener una idea que representa (esto es, que vuelve a presentar los elementos que componen una cosa), en la mente, el objeto exterior al cual se refiere esa idea, aunque elaborado y representado con la ayuda de las categorías trascendentales de la mente, las cuales lo hacían inteligible.

En resumen, pensar al conocimiento como una representación, como un modelo o imagen mental de un objeto externo, es una construcción de los filósofos. Pero esta construcción trae sus consecuencias.

10. Rorty advierte, en efecto, que si se admite la idea de *conocimiento como representación*, entonces surge la idea y la necesidad de la *verdad* como una correspondencia de la idea (o de la mente que tiene la idea) con la cosa externa, que la fundamenta y a la cual la idea se refiere.

“La idea de conocimiento como representación exacta se presta naturalmente a que se entienda como que ciertas clases de representaciones, ciertas expresiones, ciertos procesos son ‘básicos’, ‘privilegiados’ y ‘tienen carácter de fundamento’”²⁸.

Conocer ha sido concebido por la filosofía clásica como un representar, como un *espejar*. Rorty usa frecuentemente la imagen de que la mente (en la concepción clásica) ha sido pensada *como un espejo que representa reflejando interiormente la realidad*. La mente o el alma humana es concebida como teniendo *la naturaleza del cristal* que refleja y representa, en el interior, la

²⁷ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 138.

²⁸ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 290. PERNER, J. *Comprender la mente representacional*. Barcelona, Paidós, 1994. PERAZZO, R. *De cerebros, mentes y máquinas*. Bs. As. FCE, 1994.

realidad exterior. La cuestión es que “sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta”²⁹.

Platón identificó la verdadera realidad de las cosas con las ideas de las mismas. La realidad de una cosa era su presencia inteligible ante nosotros. El siguiente paso fue considerar la percepción visual como una analogía de la mente o del alma humana. La mente se convirtió, cuando era verdadera, en un *espejo de la naturaleza*. Pensar fue un “agrupar representaciones exactas”.

“Luego viene la idea de que la forma de tener representaciones exactas es encontrar, dentro del Espejo, una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se pueda dudar de su exactitud. Estos fundamentos privilegiados serán los fundamentos del conocimiento, y la disciplina que nos dirija hacia ellos -la teoría del conocimiento- será el fundamento de la cultura”³⁰.

Esta idea fue reforzada con la filosofía de Kant, hasta el punto que la filosofía parece consistir en un análisis de los problemas del conocimiento.

11. Desde un punto de vista pragmático, Rorty estima que no se puede aislar los elementos básicos de un conocimiento, basados en un conocimiento previo a toda estructura dentro de la cual ocurren los sucesos y dentro de la cual se vive. Siempre se comprende algo como una totalidad práctica y cultural (esto es, holísticamente). No se puede conseguir un conocimiento, entendido como una representación exacta (elemento por elemento), que sustituya a la realización con el éxito de una práctica. “Nuestra elección de los elementos estará dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté ‘legitimada’ por una ‘construcción racional’ a partir de elementos”³¹.

Conocer, entonces, no es representar en una idea lo que una cosa es. Si conocer una cosa fuese representárnosla, esto implicaría *un círculo hermenéutico vicioso*. Por un lado, no podríamos entender las partes de una cultura (una práctica, una teoría, un lenguaje, o cualquier cosa desconocida), “a

²⁹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 20. Cfr. FREY, G. *Über die Konstruktion von Interpretationsschemata in Dialectica*, 1979, n. 3-4, p. 247-262.

³⁰ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 154. Cfr. SERRANO GARCÍA, M. *Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty en Isegoría*, 8, 1993, p. 162-179. IBARRA, A. – MORMANN, TH. *Datos, fenómenos y constructos teóricos: Un enfoque representacional en Theoría*. *Revista de Teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, 1998, n° 31, p. 61-87. PUTMAN, H. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 1990.

³¹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 290.

no ser que sepamos cómo funciona todo el conjunto". Y, por otro lado, parecería que no podríamos entender el conjunto si no entendemos cada una de las partes.

12. *Conocer*, por el contrario, es, en la concepción de Rorty, *hacer, un actuar creyendo justificadamente*: avanzamos y retrocedemos entre distintas opiniones o creencias sobre el sentido de la situación, hasta que poco a poco nos vamos sintiendo a gusto con lo que hasta ahora nos era extraño.

Antiguamente se consideraba que el primer acto de conocer que realizaba una inteligencia era el de la percepción, la cual nos aportaba un dato o información que no teníamos. Pero, *para Rorty, la percepción* introduce "una creencia nueva en la red de las anteriores"³².

Conocer es hacer un uso práctico de los vocablos y de las situaciones, hasta ver cómo funcionan. Conocer es el resultado de una *conversación* con las circunstancias.

"Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo. Un holismo total no tiene lugar para la idea de la filosofía como 'conceptual', como 'apodictica', como descubridora de los fundamentos del resto del conocimiento, como explicación de cuáles son las representaciones 'puramente dadas' o 'puramente conceptuales'".³³

El conocer es un acto total, holístico, integrado como el vivir. Se conoce una situación cuando se la vive. En este contexto, la filosofía resulta ser una concepción que "no tiene nada que ver con la búsqueda de certeza".

13. El conocimiento o el pensamiento es, en la concepción de Rorty, *un hacer acompañado de creencias justificadas*. Rorty abandona expresamente la concepción cartesiana del conocimiento, entendida como búsqueda de aspectos privilegiados del conocimiento, los cuales serían verdaderos; de los cuales podríamos estar seguros y abandonar toda duda. Rorty va a dirigirse entonces "hacia fuera en vez de hacia adentro, hacia el contexto social

³² RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 28-29.

³³ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 162. Cfr. TELL, E. *La filosofía de Richard Rorty en Docencia, ciencia y tecnología*, 1996, n. 11, p. 61-88.

de la justificación más que a las relaciones entre las representaciones internas”³⁴.

Las *creencias* son intencionales; son opiniones; son en general compartidas. Por ello, no representan exactamente las propiedades de los objetos, sino las intenciones de los que las producen.

En realidad, “no hay nada más que el organismo humano” y el lenguaje. El hombre no conoce algo, no habla de lo que conoce, expresa sus creencias acerca de lo que cree que conoce.

El conocimiento no es un acto entre las personas y los objetos, sino entre las personas y las proposiciones que expresan lo que las personas creen. A esas *creencias justificadas* se les puede llamar *conocimiento*.

14. Debemos considerar, pues, a) qué es una creencia: y b) cómo se justifica.

Rorty dice muy poco, en sus numerosos escritos, acerca de lo que entiende por creencia. Más bien da como un hecho que conocer es tener creencia justificada. Este hecho lo considera suficientemente tratado por Donald Davidson, a quien debemos recurrir para aclarar el concepto de creencia.

“Para mí las creencias son estados de las personas que tienen intenciones, descos, órganos sensoriales; son estados causados por -y que causan a su vez- eventos internos y externos al cuerpo de sus poseedores”³⁵.

Las creencias son, pues, causadas por lo que sucede en el mundo. Esa causalidad desempeña un papel indispensable en la determinación del contenido de lo que decimos y creemos. Pero, además de lo que mueve nuestros sentidos y causa materialmente la creencia, ésta depende del asentimiento que una persona da a lo que conoce. La creencia se compone entonces de dos elementos: a) de una interpretación de una cosa o suceso y b) de un asentimiento. “Una vez que se ha dado una interpretación a una oración a la cual se asiente, se ha atribuido con ello una creencia”³⁶.

³⁴ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 196. Cfr. CAVALLINI, G. *Come pensiamo il pensiero? Costruttivismo e integrazione in Scuola e Città*, 1992, n. 1, p. 13-30. DARÓS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.

³⁵ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 75. BRAND, J. - GOMBOCZ, W. (Eds.) *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Rodopi, 1989.

³⁶ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O.C., p. 88. Cfr. CANDEL, M. *Donald Davidson. Filosofía de la psicología*. Barcelona, Anthropos, 1994.

Una creencia, una opinión, puede ser verdadera o falsa. Desde luego, algunas son falsas; pero *lo que no puede admitirse es que el error sea universal, que todas las creencias sean falsas*. El error no tiene sentido sin la presunción de que existe la “verdad objetiva”. Las creencias, al implicar un asentimiento, son juicios, y “el contenido de los juicios erróneos ha de descansar sobre el de los juicios correctos”³⁷.

“En los casos más simples y metodológicamente más básicos, hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y nosotros, en cuanto intérpretes, hemos de considerar que son lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos”³⁸.

Adviértase, sin embargo, que la realidad no posee ni da significado a las oraciones que utilizan las personas. Un objeto es causa de una creencia, pero son las personas las que interpretan y asienten a lo que son los objetos. Existe pues una objetividad causal; pero no de significado o semántica. No existe algo evidente o inteligible de por sí que cause el conocimiento mecánicamente igual para todas las personas. Las personas, al conocer, interpretan, opinan, creen. “Hay causas para la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias”³⁹.

El significado se relaciona con la creencia; pero también la creencia implica el significado. El significado o el conocimiento no se fundamentan en algo que valga como fuente última de evidencia. Lo único que da razón para estimar que una creencia es verdadera es la coherencia con las otras creencias, bajo la presunción de la verdad de que todas las creencias en su conjunto no pueden ser falsas.

“Sin duda, el significado y le conocimiento dependen de la experiencia y ésta a su vez depende en último término de la sensación. Pero este ‘depende’ es el de la causalidad, no el de la evidencia o la justificación”. “Sabemos que hay una presunción en favor de la veracidad general de las creencias de cualquiera, incluyendo las nuestras. Por lo tanto, resulta vano que alguien exija una seguridad *adicional*, pues ello no haría sino incre-

³⁷ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 95, 157. Cfr. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.

³⁸ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 93-94.

³⁹ RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volumen 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 166.

mentar el conjunto de sus creencias. Todo lo que se requiere es que reconozca que la creencia es verídica por su propia naturaleza”⁴⁰.

Davidson termina, pues, aceptando que la creencia en sí misma es verdadera en general, aunque no se puede saber en concreto si ésta o aquélla creencia es falsa o verdadera.

15. En este contexto, Rorty asume, lo mismo que Davidson, la idea de que *conocer es creer justificadamente*: un conocimiento es una creencia justificada. La creencia implica una interpretación y un asentimiento. *El conocimiento es la creencia justificada por la coherencia con otras creencias, bajo la presunción de que las creencias en su gran mayoría son verdaderas*. Esta presunción no es un criterio claro y definido de verdad: “la idea de que la mayoría de las creencias de una persona son verdaderas no tiene un significado claro”⁴¹. Se trata sólo de una expresión *indicativa* de una *presunción* de verdad.

Mas la verdad no es la meta del conocimiento: éste es creencia para actuar. Alguien *sabe X* cuando *puede hacer algo* con X o a X. Podemos abandonar la idea de conocimiento verdadero como resultado de una correspondencia. “No hay conexión entre justificación y verdad”⁴². La justificación no hace a la verdad; ella solamente hace aceptable una creencia a la comunidad de creencias y personas. Las distintas creencias y los diferentes deseos que encontramos en los demás usuarios del lenguaje hacen que busquemos justificar nuestras creencias viendo qué coherencia tienen con las demás. “No hay, sin embargo, ninguna razón para pensar que las creencias en mejores condiciones de justificarse sean más probablemente verdaderas”⁴³. La justificación se explica dentro del contexto darwiniano, global u holístico, de “permitirnos a nosotros mismos mucha más variedad y libertad” en una comunidad.

Pero una creencia, en concreto, no se justifica por una confrontación entre lo que creemos y la realidad: esta idea de confrontación es absurda para David-

⁴⁰ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 86,87.

⁴¹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 75. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 33. Cfr. FODOR, J. *El olmo y el experto. El reino de la mente y su semántica*. Bs. As., Paidós, 1997. FODOR, J. *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, M.I.T. Press, 1987.

⁴² RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 35, 44. Cfr. RAMBERG, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1989.

⁴³ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 34, 39.

son y Rorty⁴⁴. El lema de Davidson es “coherencia (entre las verdades) sin confrontación” (de las creencias con la realidad). Ambos autores no admiten que existan ideas o conocimientos que tengan una estructura en sí inteligible y que esta estructura pueda ser confrontada con la realidad a la cual se refieren. Como el contacto con la realidad es siempre subjetivo, no habría forma de poder constatar la verdad de las ideas o de las creencias. Suponer que la realidad es inteligible al margen de nuestras creencias acerca del mundo es ya una creencia. Al buscar la verdad, lo único que podemos hacer es confrontar nuestras creencias para ver la coherencia que existe entre ellas.

“De hecho, constituye una importante razón para aceptar una teoría de la coherencia la falta de inteligibilidad del dualismo de un esquema conceptual y un ‘mundo’ en espera de ser captado”⁴⁵.

La realidad o el mundo, entendido como “lo que está allí de cualquier manera”, se podría llamar la noción absoluta de realidad, “una noción que los pragmatistas hacen todo lo posible para eliminar”⁴⁶.

En realidad, las *creencias* son concebidas por Rorty y Davidson como objetos públicos comunes, como expresiones en proposiciones u oraciones. Estas creencias son asentimientos que realizan las personas; pero no representan la realidad: expresan opiniones; no se identifican ni con las sensaciones, ni con las evidencias intelectuales. Las creencias son estados metales (como las dudas, los anhelos, los deseos) y son compartidas por otras personas “por el contexto social e histórico en que se adquieren”⁴⁷.

Las creencias no son solo estados físicos del cerebro humano; sino estados de la mente (lo que el hombre dice e incluyendo lo que quiere decir), que se identifican por relaciones causales con objetos o eventos externos que hacen posible entendernos en la comunicación. Esta gran variedad de estados mentales no requiere la existencia de “entidades fantasmales contempladas de algún modo por la mente”⁴⁸. Suponer la existencia de ideas o conocimientos independientes de la realidad genera más problemas que los que resuelve, sobre todo generando el problema de la verdad como correspondencia con la realidad.

⁴⁴ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 74. Cfr. PUTMAN, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994.

⁴⁵ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 77.

⁴⁶ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 29, nota 27. Cfr. MELOT, A. – HOUDÉ, O. *Categorization and theories of mind: the case of the appearance/reality distinction* en *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1997, 17(1), p. 71-93.

⁴⁷ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 70. Cfr. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts press, 1986.

⁴⁸ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 71.

El concepto rortiano de verdad

16. Davidson toma la noción de verdad “como una noción primitiva” y que, por lo tanto, no se la puede definir, sino que ella se halla como una creencia primitiva en todo lo que se desea justificar. Para Davidson, las *oraciones* son las únicas cosas que pueden ser verdaderas o falsas⁴⁹. En un contexto pragmatista, lo que importa es lo que se puede hacer; pero lo que se puede hacer se conoce a través del lenguaje; y las oraciones son las que expresan juicios acerca de lo que se puede hacer.

Una oración verdadera es la que expresa una creencia justificada; y una creencia se justifica advirtiendo que, si no se desea admitir que todo es falso o erróneo, es preciso aceptar que, “las creencias son en general verdaderas por naturaleza”. Esto supone admitir que la *verdad es holística*: se da en la totalidad de las creencias; o dicho de otra manera, “es imposible que todas nuestras creencias sean falsas en su conjunto”⁵⁰.

“Todas las creencias están justificadas en el siguiente sentido: están apoyadas por muchas otras creencias (pues en otro caso no serían las creencias que son) y gozan de una presunción de verdad. La presunción se incrementa cuanto más amplio e importante sea el cuerpo de creencias con el que la creencia en cuestión es coherente, y al no haber cosa tal como una creencia aislada, no hay creencia alguna sin una presunción en su favor... Todo lo que cuenta como evidencia o justificación de una creencia ha de proceder de la totalidad misma de creencias a la que aquélla pertenece”⁵¹.

17. Rorty, siguiendo a Davidson⁵² y siendo coherente con la idea de que no existen ideas o conocimientos que representen la realidad, no admite tampoco que la verdad sea una correspondencia o confrontación entre las ideas y la realidad a la cual esas ideas se refieran. “No tienen necesidad de invocar argumentos verificacionistas”; simplemente abandonan los supuestos de la noción platónica de verdad, o los supuestos de los realistas. El problema de las ideas platónicas “no es que estén equivocadas, sino que no hay mucho que

⁴⁹ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 17.

⁵⁰ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97. Cfr. PUTMAN, H. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997.

⁵¹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97. Cfr. EVNINE, S. *Donald Davidson*. Cambridge, Polity Press, 1991.

⁵² RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 18, 176, 186, 188, 198, 203, 209, 215. RORTY, R. *Pragmatism, Davidson and Truth* en LEPORE, E. (Comp.) *Truth and Interpretation of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell, 1984.

decir sobre ellas". En otras palabras, es suficiente mostrar cómo funcionan y advertir que no resultan interesantes para el pragmatismo y los supuestos de Davidson y de Rorty⁵³. Para Rorty resulta "absurda la idea platónica de Verdad misma"⁵⁴, una *mitopótesis o fabricación filosófica*, como si hubiese algo inteligible en sí mismo que fuese en sí mismo verdad.

Se trata -por el contrario y siempre- de la verdad de una proposición creída y justificada con otras proposiciones acerca de creencias sobre la realidad bajo una determinada descripción. Es más satisfactorio tratar "la *inteligibilidad* como una propiedad de las expresiones lingüísticas en vez de una propiedad de las cosas"⁵⁵. Rorty no admite que las cosas tienen propiedades intrínsecas (o en sí) y relacionales, de modo que se puede conocer esas cosas en sí mismas, como teniendo un significado en sí mismas. Algo es conocido cuando se capta su *significado* "en virtud de sus relaciones con otros pensamientos"⁵⁶. La *significación* de una oración, como la de una creencia o un deseo, es su lugar en una red de otras oraciones, creencias o deseos, y no es la correspondencia con una realidad.

"Pero si uno adhiere a la noción de hechos autosuficientes, es fácil empezar a describir con mayúscula la palabra 'verdad' y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande, y que triunfará"⁵⁷.

Rorty estima, pues, que la prueba de una verdad filosófica no consiste ni en los análisis correctos de conceptos singulares y de palabras como "significado", "intención", etc.; ni en la coherencia interna de las diversas interpretaciones dentro de un sistema filosófico; "sino *sólo en la coherencia de un sistema semejante con el resto de la cultura*", ondulante y diversa como las de las democracias occidentales⁵⁸.

⁵³ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 284. Cfr. RAMBERG, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1989. NILSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy in Inquiry*, 1986, n° 3, p. 277-304.

⁵⁴ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 341.

⁵⁵ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 133. Cfr. RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 25.

⁵⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 185.

⁵⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 25.

⁵⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 128. Cfr. DEL ÁGUILA, R. *El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano en Isegoría*, 8, 1993, p. 26-48. KOLENDA, K. *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa, University of South Florida Press, 1990.

Rorty cree que *el pragmatismo es democrático* porque promueve una cultura en la que nadie -o al menos ningún intelectual- crea que cuenta, en lo más profundo de él mismo, con un criterio que determine si él o los demás están en contacto con la realidad o no lo están, si obran en poder, en posesión o en nombre de la Verdad. *El pragmatismo promueve una cultura en la cual no hay privilegios* ni para los sacerdotes, ni para los físicos, ni para los poetas, de modo que sean considerados más “racionales” o más “científicos” o más “serios” que los demás. Ésta será una cultura sin héroes que posean una porción de Verdad o un poder oculto; sino con héroes considerados como hombres y mujeres excepcionalmente aptos para una entre las innumerables tareas a realizar; personas sencillamente valiosas por su humanidad⁵⁹. El pragmatismo supone, pues, un cambio revolucionario respecto de la filosofía clásica: supone una cultura sin el mito de la verdad, el cual genera más problemas de los que soluciona. El pragmatismo propone una cultura posfilosófica, donde hombre y mujeres se sentirán abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el *Más Allá*. Una cultura donde la ciencia no ocupará el lugar de Dios, poseedora de la verdad (como en el Positivismo), sino donde la ciencia será un género literario más entre otros, más o menos útil. *No hay esencias* -entendidas como rasgos singulares intrínsecos a las cosas-; y la esperanza de que la verdad nos haga conocer cómo son las cosas, es una esperanza vana⁶⁰.

18. En realidad, según el pragmatismo de Rorty, teñido de naturalismo y darwinismo, *la verdad es algo en lo cual se cree porque es útil y práctico creer para actuar y hacer*.

“La verdad no es como ‘la representación exacta de la realidad’, sino como ‘lo que nos es más conveniente creer’, utilizando la expresión de James. O dicho menos provocativamente, nos demuestran que la idea de ‘representación exacta’ no pasa de ser un cumplido automático y sin contenido que hacemos a las creencias que consiguen ayudarnos a hacer lo que queremos hacer”⁶¹.

⁵⁹ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O.C., p. 51, 52. RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. – SHUTE, St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112- 134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 59-80.

⁶⁰ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 58, 243. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 51-52. . Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. O. C.: *A World without Substances or Essences*, p. 47-72.

⁶¹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 19. Cfr. RORTY, R. Y otros. *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 40. Cfr. NILSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate*

El *pragmatismo* es, en última instancia, *una creencia en el valor de la utilidad* de ciertos medios para un proyecto, en un contexto. Por esto, el pragmatismo admite ciertas creencias en tanto y en cuanto son útiles y rechaza otras por inútiles: por generar problemas, más bien que por resolverlos. Por esto, cree que es útil admitir que “gran parte del mundo es como es, pensemos lo que pensemos sobre éste (o lo que es lo mismo, nuestras creencias tienen una eficacia causal muy limitada)”. Pero es inútil admitir que “la verdad sobre el mundo consiste en una relación de ‘correspondencia’ entre determinadas oraciones y el mundo mismo”⁶².

“Para el pragmatismo, las oraciones verdaderas no lo son porque correspondan a la realidad, de modo que no hay por qué preocuparse de qué tipo de realidad, de haber alguna, corresponde a determinada oración”⁶³.

Una creencia es *verdadera* no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*. Hay que conectar a la verdad de la necesidad de justificar un pensamiento. Toda descripción o investigación es una *interpretación*, una recontextualización; es una *explicación sociohistórica*: una búsqueda de acuerdo de los pueblos sobre el objeto de sus creencias. La verdad es el *consenso* libre y humano alcanzado *sobre creencias que creemos justificadas* actualmente porque cuadran mejor con las finalidades que pretendemos alcanzar.

Según Rorty, su pragmatismo no está interesado en ofrecer una “teoría de la verdad”. Los que necesitan una teoría de la verdad son los dualistas (tanto realistas como idealistas, que admiten las ideas o conocimientos como representaciones). Rorty, por su parte, no encuentra interesantes los planteamientos del realismo y del idealismo, y los rechaza a favor de la práctica. El idealismo se quedó a medio camino al afirmar que las verdades no se encuentran, sino que se hacen, en cuanto siguieron admitiendo la existencia de la mente como una cosa que tiene una naturaleza intrínseca. El problema de la verdad no se centra ni en la verdad de las ideas (verdad que consiste en las ideas), ni en la realidad. La verdad es una cuestión de coherencia entre: a) las oraciones del

of *Philosophy in Inquiry*, 1986, n° 3, p. 277-304. FAERNA, A. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

⁶² RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O.C., p. 35-36. RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 213-214.

⁶³ “For the pragmatist, true sentences are not true because they correspond to reality, and so there is no need to worry what sort of reality, if any, a given sentence corresponds to –no need to worry about what ‘makes’ it true”. RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 22.

lenguaje (“Donde no hay proposiciones no hay verdad”⁶⁴), b) las creencias y c) los deseos.

“El pragmatismo, según lo he definido, consiste en un sentido muy amplio en la tesis de que solo podemos evitar pseudoproblemas si desechamos la idea de ‘correspondencia con la realidad’”.⁶⁵

Rorty comparte con Davidson la idea de que *siempre estamos en contacto con la realidad* y que no existe una separación entre ideas en sí, por un lado, y realidades en sí, por otro. Tampoco el lenguaje es un velo entre nosotros y la realidad; no oculta algo que haya que verificar: el lenguaje es el entramado de relaciones de inferencias en nuestros usos de vocablos⁶⁶.

Lo que existe, en torno al concepto de verdad, son creencias. “No tiene sentido concebir la realidad como es en sí”⁶⁷, sin nuestras creencias acerca de ella. Y si siempre estamos en el mundo de las creencias, ¿cómo podríamos saber si nuestras creencias se corresponden con la realidad tal cual es en sí misma? ¿No será que estamos solamente formulando respuestas (realizando acciones, asumiendo conductas) convencionalmente correctas a estímulos; pero que nada tienen que ver con lo que significa la realidad en sí misma?⁶⁸

19. Rorty abandona, pues, la idea como representación de algo, representación que luego requiere verificación. En su lugar, asume la concepción de las *creencias* como lo hizo el empirista Pierce:

“ Como norma de acción, más que una suerte de imagen realizada a partir de materia de la mente. Es decir, consideramos las creencias como instrumen-

⁶⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 25. . Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. O. C.: *Truth without Correspondence to Reality*, p. 23-45.

⁶⁵ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 181. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.

⁶⁶ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 198. Cfr. RORTY, R. *Searle and the Secret Power of the Brain* en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), p. 417-446. RORTY, R. *Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy* en *Journal of Philosophy*, 74 (1977), p. 671-681.

⁶⁷ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 28. Cfr. MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.

⁶⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 180. Cfr. ASHER, L. *Heidegger, Rorty and Possibility of Being* en MERILL, R. (Comp.) *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington D.C., Maisonneuve Press, 1988. DARÓS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.

tos para manejar la realidad, determinaciones de la forma de actuar en respuestas a ciertas contingencias, en vez de como representaciones de la realidad"⁶⁹.

De este modo desaparece también el problema de las verdades necesarias y las verdades contingentes; se quita importancia a la distinción entre interioridad de las personas y el mundo exterior; se evita el problema del valor de la verdad en sí misma, y el problema de buscar una referencia empírica para que nuestras ideas tengan valor de verdad. Desaparece el sentido a preguntas como ésta: ¿Corresponde la física a la estructura del mundo como es, o meramente a la estructura del mundo como se nos aparece? Lo que importa a Rorty es: ¿Quién ofrece "mejores instrumentos para hacer frente al mundo"?

"El pragmatista está de acuerdo en que, si uno quiere preservar la noción de 'correspondencia con la realidad', necesita una teoría fisicalista de la referencia; pero no ve cómo preservar esa noción. El pragmatista no posee noción alguna de verdad que le permita dar sentido a la afirmación de que, a pesar de que nuestras aserciones nos permitieran lograr todos los propósitos para los que fueron formuladas, éstas aún podrían ser falsas y no 'corresponder' a cosa alguna"⁷⁰.

20. Rorty propone *abandonar la clásica idea de verdad, entendida como la correspondencia* entre una idea y aquello a lo que esta idea se refiere, o sea, con la realidad, con el mundo. Rorty estima que es un idealismo del realismo pretender creer que existe el mundo o la realidad, como una cosa sólida, igual para todos. El "mundo" o la "realidad" es un objeto de creencia. Pero "la noción de mundo que abraza el verdadero creyente realista tiene más de obsesión que de intuición"⁷¹. Una noción de mundo tan independiente de nuestro conocimiento podría carecer de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos. El realista emplea la noción de "mundo" en un sentido vacuo:

⁶⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 164.

⁷⁰ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 32. "La noción de referente no tiene cabida: es un invento filosófico. Todo lo que necesitamos es la noción ordinaria de 'hablar sobre algo', donde el criterio para determinar 'sobre qué versa' un enunciado reside en aquello que el hablante 'tiene en mente', es decir, en aquello sobre lo que cree estar hablando. La noción que el filósofo tiene de la verdad como 'correspondencia con la realidad' es una tentativa inútil..." (p. 204). Cfr. RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 115.

⁷¹ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O.C., p. 73-74. Cfr. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs.As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 297.

“O bien se reduce a la causa inefable de nuestra sensibilidad, o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta”⁷².

La teoría de la verdad como una correspondencia entre nuestras ideas y el mundo o realidad a la cual se refieren implica la aceptación previa de la creencia según la cual existen esos dos mundos: el de las ideas y el de la realidad. Rorty propone abandonar la creencia en un mundo dualista y considerar todo como creencias que, a su vez, son instrumentos para actuar con mayor o menor eficacia. “La noción que el filósofo tiene de la verdad como ‘correspondencia con la realidad’ es una tentativa inútil”⁷³. La pretensión de una *representación precisa de la realidad preexistente*, supuesta en la idea de verdad como correspondencia, *oculta una autoritarismo* metafísico, platónico y teocéntrico, que tanto Dewey como Rorty rechazan⁷⁴.

Entre nuestras creencias y la realidad no existe una representación (una copia exacta) y, por lo tanto, un problema acerca de la verdad de las mismas; sino *relaciones de causalidad* entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo. El universo da pie para que los hombres hagan *surgir creencias* en los usuarios que usan un lenguaje. Esas creencias, como las palabras, son herramientas para comerciar, pero no son verdades o falsedades⁷⁵. “Una oración no es hecha verdadera por algo distinto de las creencias que utilizaríamos para respaldarla”⁷⁶. Incluso cuando una creencia es ahistórica (y se refiere al algo fuera de todo tiempo y espacio), “la verdad es ahistórica, pero no porque las verdades sean hechas verdaderas por entidades ahistóricas”⁷⁷, sino porque esa creencia se respalda en otras creencias.

La verdad no es algo de la realidad que independientemente de nuestra voluntad se nos imponga; ella es “la substantivación de un adjetivo aprobatorio”. Pero, dicho más pragmáticamente, como afirmaba Dewey, *verdad es lo que funciona en una determinada situación*⁷⁸. Desde el punto de vista político,

⁷² RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O.C., p. 76.

⁷³ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 204.

⁷⁴ RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 39. Cfr. RORTY, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* en DICKSTEIN, M. (Comp.) *The New Pragmatism*. Durham, N.C., Duke University Press, 1998. RORTY, R. *Feminismo y Pragmatismo* en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1999, nº 2 (93), p. 37-62. RORTY, R. *Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy* en *Business Ethics Quarterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.

⁷⁵ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 127.

⁷⁶ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 273 nota 42.

⁷⁷ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 274. COMAY, R. *Interrupting the Conversation: Notes on Rorty* en *Telos*, 1986, nº3, p. 119-131.

⁷⁸ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 335-336.

la verdad es lo que resulta de la discusión: “Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado”⁷⁹.

En este contexto, y en la conferencia dada por Rorty en la Universidad Nacional de Rosario, el 4 de agosto de 1997, insistía en que no existe algo así como “el amor a la verdad”. La verdad no es un objeto posible de amor. Lo que deberíamos tener es una actitud abierta, curiosidad por las opiniones ajenas, corrección mediante la discusión sin fanatismos, equilibrio entre nuestras fantasías y las de los otros seres humanos. No hay responsabilidad hacia la verdad, sino hacia los demás.

21. Pero ¿qué tarea le queda entonces al proceso de investigación si desaparece el concepto de verdad y de verificación? Lo que queda es realizar relatos “describiendo el continuo retejido de sistemas de creencias y deseos”⁸⁰. La tarea de la filosofía no consiste en representar la realidad; ni en afirmar solemnemente -con machismo filosófico- que está buscando la verdad por sí misma. “Los pragmatistas no podemos comprender la idea de que deberíamos buscar la verdad por la verdad misma”⁸¹.

Se da, sin embargo, “una actividad humana denominada ‘justificar creencias’ que se puede estudiar histórica y sociológicamente, pero esta actividad no tiene una meta llamada Verdad”⁸². En este caso, se trata de hallar un *consenso intersubjetivo, útil para obrar*, y no de encontrar un objeto que sea verdadero (la Verdad), que justifique el esquema que nos hicimos de él.

Por otra parte, los pragmatistas no admiten una fuente universalmente compartida de verdad, llamada “razón” o “naturaleza humana”. La tarea de la filosofía consiste, entonces, en ayudarnos a ver cómo son las cosas de acuerdo con descripciones no representacionistas y no logocéntricas, preguntándose cómo algo “puede ser útil, en vez de cómo puede ser correcto”⁸³. Se propone “numerosas pequeñas preguntas pragmáticas” acerca de qué fragmentos de las cuestiones de la filosofía pasada podrán utilizarse para alguna finalidad ac-

⁷⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 71. Cfr. GONZÁLEZ-SIMANCAS, J. *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona, EUNSA, 1992.

⁸⁰ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 165. Cfr. CAPUTO, J. *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty in Review of Metaphysics*, 1983, n° 36, p. 661-685.

⁸¹ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 306, 314.

⁸² RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 215.

⁸³ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 20, 127. Cfr. HINGST, K. *Perspektivismus und Pragmatismus*. Würzburg, Koeningshausen, 1998. FOSTER, P. *Pragmatism, Relativism, and the Critique of Philosophy in Metaphilosophy*, 1998, n° 29 (1-2), p. 58, 78.

tual⁸⁴. Hay que abandonar la idea de verdad o certidumbre por la idea de esperanza⁸⁵.

Rorty estima que es pedante hablar solemnemente de la Verdad, como lo hiciera el arquetípico, pedante y patriarcal, Parménides cuando estableció “un desagradable contraste entre la senda de la Verdad y la senda de la Opinión, entre el único vocabulario adecuado y muchos pseudovocabularios”⁸⁶.

22. La verdad, pues, si tiene algún sentido, significa una creencia justificada, sea porque es coherente con otras creencias; sea porque es una guía o sugerencia para obrar adecuadamente a las circunstancias, intentando realizar nuestros deseos⁸⁷.

No sucede como si el hombre se adecuase a la verdad (a la realidad tan cual es, con independencia del hombre); más bien sucede que el hombre obra (actúa, habla, se expresa) buscando realizar sus deseos, y luego ese obrar se convierte en verdadero, esto es, en una forma eficaz de obrar. Las nociones no son verdaderas porque expresen intuiciones de la realidad (mediante intuiciones o sensaciones), ni porque sean las “representaciones del verdadero ser de las cosas”; *sino porque funcionan bien para nuestros deseos o propósitos*. Desde el punto de vista pragmático, no interesa la discusión acerca de la verdad en sí misma. No hay ninguna diferencia pragmática entre las expresiones “da resultado porque es verdadero”, o, “es verdadero porque da resultado”⁸⁸. No existe ninguna verdad ineludible: todo puede ser eludido mediante una nueva descripción⁸⁹.

El hombre tiene creatividad, o sea, es un organismo capaz de emitir frases sin sentido, metáforas, que no cuadran con el lenguaje cotidiano y motivan a crear nuevos juegos del lenguaje, nuevos usos de las palabras y de las conductas.

⁸⁴ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 128.

⁸⁵ RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 21, 27.

⁸⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 131.

⁸⁷ Cfr. NIELSEN, K. *After the Demise of Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 1991. DARÓS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje. Problemática filosófico-rosminiana en torno a la verdad, el error y su posible función educativa*. Rosario, Cerider, 1994.

⁸⁸ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 39, 40. Cfr. SERRANO GARCÍA, M. *Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty en Isegoría*, 8, 1993, p. 162-179.

⁸⁹ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 64.

“Por ejemplo, cuando los cristianos empezaron a decir ‘El amor es la única ley’, y cuando Copérnico comenzó a decir ‘La Tierra gira alrededor del Sol’, estas frases deben haber parecido meramente ‘formas de hablar’. De manera similar, las frases ‘La historia es la historia de la lucha de clases’ o ‘La materia puede transformarse en energía’, fueron, en sus inicios, *prima facie*, falsas. Éstas fueron frases que un filósofo analítico simplista habría diagnosticado como ‘conceptualmente confusas’ o como falsas en virtud del significado de términos como ‘ley’, ‘Sol’, ‘historia’, o ‘materia’. Pero cuando los cristianos, los copernicanos, los marxistas o los físicos concluyeron en redescubrir partes de la realidad a la luz de estas frases, empezamos a hablar de ellas como hipótesis que quizás fuesen verdaderas. Con el tiempo, cada una de estas frases llegó a ser aceptada, al menos en determinadas comunidades de estudio, como obviamente verdaderas”⁹⁰.

En este contexto, hay que concebir la verdad como una forma de actuar mediante creencias, formas que luego se justifican en el obrar y con el obrar, al intentar realizar nuestros deseos (comunitarios o individuales).

23. La verdad es, pues, un problema etnocéntrico: depende de las creencias, cultura, deseos de cada pueblo. “No podemos justificar nuestras creencias (en física, ética, o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino solo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida”⁹¹.

Lo que hay son creencias, no cosas que tengan una naturaleza definida; lo que hay son lenguajes con nombres para los objetos de nuestras creencias, no esencias. En consecuencia, Rorty sugiere abandonar la idea de buscar la verdad, la correspondencia entre lo que creemos conocer y la realidad. Al no haber naturaleza permanente en las cosas, tampoco existen criterios de verdad. Hacer la verdad, si algo significa, consiste en hacer justificable nuestra creencia, considerándola coherente con otras creencias.

“Si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que

⁹⁰ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 170. Cfr. RORTY, R. *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor* en *Proceeding of the Aristotelian Society*. Volumen suplementario, 1987, n° 61, p. 283-296. . Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. O. C.: Thomas Kuhn, *Rocks and the Law of Physics*, p. 175-199. CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.

⁹¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 52. Cfr. CAVALLINI, G. *Come pensiamo il pensiero? Costruttivismo e integrazionismo* en *Scuola e Città*, 1992, n. 1, p. 13-30. COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

había de verdad en la idea romántica de que *la verdad es algo que se hace más que se encuentra*⁹².

En este sentido la verdad es más bien fabricación (ποίησις) que descubrimiento (ἀ-λήθεια) de algo que está allí y se dona, en su ser, para que se lo de-vele. Por ello, cambiar de lenguaje no es algo superficial e indiferente; por el contrario, llega a cambiar la forma de pensar y de comportarnos. El ser humano es lo que habla. “El cambio de lenguaje y de otras prácticas sociales puede producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido”⁹³.

24. En un sentido *pragmático*, Rorty comparte con Nietzsche la concepción de que las categorías de la razón (como la verdad, el ser, la esencia, racionalidad, etc.) “no son más que medios hacia la adaptación del mundo *para fines utilitarios*”⁹⁴, como la satisfacción o el crecimiento. Rorty, además de pragmatista, se dice antiesencialista y no admite que exista algo así como la razón humana, cuya esencia consista en una capacidad o facultad que permita penetrar la realidad a través de las apariencias. Para dar cabida a Darwin, conviene hablar menos de esencia de la razón y más del lenguaje y de sus usos. Los seres humanos son capaces de usar el lenguaje y describir cosas, esto es, se distinguen por un modo de abreviar las formas de establecer actividades grupales⁹⁵.

En este sentido, Rorty añade a la concepción de Davidson sobre la verdad (entendida como coherencia de una creencia con las demás) la idea de que la verdad es no solo una teoría de la coherencia entre creencias sino también con *nuestros deseos*.

“Tan pronto como advertimos que una teoría de la verdad como coherencia debe ser una teoría sobre la armonía no sólo de las creencias sino más bien de las creencias y *los deseos*, pasamos de Kant al pragmatismo. Las cambia-

⁹² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 27. Cfr. PUTMAN, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994. PUTMAN, H. *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts Press, 1986.

⁹³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 28. Cfr. HACKING, Y. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs. As., Sudamericana, 1989. BROWN, J. *Foundations of Cognitive Metaphysics in Process Studies*, 1998, n° 27(1-2), p. 79-92.

⁹⁴ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 53.

⁹⁵ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 68-69, 99. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.

mos cuando semejante cambio nos permite satisfacer mejor nuestros deseos haciendo las cosas más manipulables.

Tan pronto como damos este último paso, tan pronto introducimos nuestros deseos humanos en el criterio de 'verdad', desaparecen los últimos restos de la idea platónica de conocimiento como contacto con un orden no humano subyacente. Nos volvemos pagmatistas"⁹⁶.

25. Rorty estima que la única forma de escapar al escepticismo (evadiendo la referencia a lo que cada uno conoce a través de sus sentidos) se halla en el pragmatismo, esto es, el hacer y constatar las consecuencias o los resultados de nuestras acciones. ¿Por qué -podría preguntar el escéptico- he de admitir que otra persona ve o conoce las cosas mejor que yo? Y el pragmático podría responder: Por las consecuencias de las acciones; si sus acciones son más útiles para conseguir los deseos propuestos, entonces ello es un índice de que conoce mejor las cosas. El pensamiento no es un depósito de verdad, sino un instrumento, un medio para la realización de deseos (comunitarios o individuales).

"El pragmatismo ha resultado ser, por así decirlo, todo lo que Occidente pudo esperar; todo lo que tuvo derecho a esperar tan pronto adoptó una interpretación 'técnica' del pensamiento... El pragmatismo es, de hecho, la única forma de responder al escéptico"⁹⁷.

26. En resumen, en la concepción de Rorty, la mente es una invención lo mismo que la teoría de la verdad. Pero ésta es una teoría inútil, mientras que construirnos una mente propia tiene mayor importancia.

"La naturaleza de la verdad es un tema infructuoso", de poca utilidad, como todo lo que es puramente teórico. Por ello, Rorty estima que no se les debiera solicitar a los filósofos que argumenten contra la teoría de la verdad como correspondencia. Rorty sugiere *abandonar* el tema de la verdad. Una filosofía no es interesante porque argumenta en pro o en contra de otra filosofía. Desde el punto de vista de la filosofía pragmática, filosofar es una discu-

⁹⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 53. Cfr. NILSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy* en *Inquiry*, 1986, nº 3, p. 277-304. PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.

⁹⁷ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 55. Cfr. HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984. PUTMAN, H. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997.

sión entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo, aún no formado, que promete grandes cosas⁹⁸.

“Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de “conocer la verdad”. Su definición de verdad como ‘un ejército móvil de metáforas’ equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de ‘representar la realidad’ por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas...

Tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el ‘mundo verdadero’ de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se había creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado”⁹⁹.

En resumen, somos seres contingentes, productos de las contingencias naturales y sociales y de lo que podemos crearnos actuando en ellas. El poeta es el que mejor capta esta contingencia; el filósofo debería ser el que está en mejores condiciones para describirla. Más bien que fundamentos y filósofos, necesitamos poetas y buenas descripciones de lo que somos.

“Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbre liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible”¹⁰⁰.

Todo ello nos conduciría a la idea de verdad “como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas”.

⁹⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 29. Cfr. MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990. ANDERSON, R. *Truth and Objectivity in Perspectivism* en *Synthese*, 1998, n° 115 (1), p. 1-32.

⁹⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 47. Cfr. NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

¹⁰⁰ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. NIELSEN, K. *After the Demise of Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 1991.